Gereformeerd Theologisch Tijdschrift.
Redactie-Adres: Prof. Dr T. HOEKSTRA te Kampen.
Aflevering 10. Februari 1933.



DE OORSPRONG DER ZIEL

door
Dr. J. WATERINK.

(Slot).

In het eerste deel van ons artikel, opgenomen in het December-nummer van dit tijdschrijft, waren wij met de bespreking van het artikel van Prof. Hoekstra's artikel over mijn „De oorsprong en het wezen van de ziel" gekomen tot aan hetgeen Prof. Hoekstra schreef op blz. 235 (eerste deel) van dit tijdschrift Jaargang 33.

We willen nu trachten, Prof. H. verder te volgen op zijn critiek en onze anti-critiek op zijn critiek verder voort te zetten.

Prof. H. meent, dat ik den tweeden grond voor mijn opvatting vind in de brochure, indertijd door Prof. Greydanus geschreven over den toerekeningsgrond van het peccatum originans. Prof. H. beschrijft dan allereerst, wat Prof. Greydanus in zijn brochure betoogt. En gaat dan aldus verder:

„We kunnen op dit moment de kwestie over den toerekeningsgrond er buiten laten, maar Prof. Waterink ziet in het gezegde door Prof. Greydanus het *bewijs*[1]) dat de scheidingslijn niet moet loopen tusschen lichaam en ziel, maar tusschen lichaam en ziel eenerzijds en geest of persoon anderzijds.

---

[1]) Curs. van mij. Bewijs! Ik heb er nooit aan gedacht, *zóó* in de psychologie *iets* te *bewijzen!* W.

„Wanneer Prof. Waterink meent, dat hij voor zijn betoog zich op Prof. Greydanus mag beroepen, dan is dit toch niet juist. Want de scheidingslijn trekt Prof. Greydanus op een ander punt dan Prof. Waterink. Prof. Waterink zegt eenerzijds lichaam en ziel en anderzijds de geest, waartoe hij rekent de hoogere acten van het zieleleven als kennen en willen. De geest is een substantie, die aan het physisch-psychisch leven wordt toegevoegd."

„Maar Prof. Greydanus heeft een heel andere voorstelling van zaken. Hij is eigenlijk traducianist en zegt, dat niet alleen ons lichaam, maar ook de psyche en *ook het pneuma* in kiem al in Adam aanwezig waren. De persoon, die God er later bijvoegt, is een complementum existentiae, een formeele bepaling om de eenheid te handhaven, maar de mensch is naar lichaam, ziel èn geest een product van zijn ouders."

„De geest wordt door Prof. Waterink geidentificeerd met „persoon", met „ik", maar dat is hier niet geoorloofd bij het beroep op Prof. Greydanus, want prof. Waterink verstaat onder geest niet maar een persoon, maar het hoogere zieleleven, bv. het logische en religieuze leven van den mensch. Het beroep op Prof. Greydanus gaat dus niet op."

Wanneer men meent, dat ik Prof. Greydanus citeerde met de bedoeling om te betoogen, dat deze *precies hetzelfde* beweerde als ik, dan heeft Prof. H. met zijn opmerking gelijk, in zooverre als hij zegt, dat mijn solutie een andere is dan die van Prof. Greydanus. Maar nu zou ik toch wel willen vragen : *Waar heb ik betoogd,* dat Prof. Greydanus hetzelfde beweert als ik ? Mag ik nog even eraan herinneren, dat ik begon met te zeggen, dat ik alleen maar eens na wilde gaan, *of anderen niet gezien hadden de moeilijkheid, die de creatianistische opvatting, zooals die tot dusverre vrij algemeen wordt gehuldigd, geeft.* Ik zeide dan verder : „Het blijkt ons, dat de kerkvaders menigmaal *de moeilijkheid hebben gevoeld* waarvoor wij staan." Vervolgens bespreek ik dan de meening van Prof. Geesink, waarvan ik zeg, dat wij ons met onze opvatting *vrij dicht aansluiten bij* eenige zeer

belangrijke opmerkingen van hem. Prof. Greydanus' opvatting komt dan nog niet ter sprake. Een vijftal pagina's verder (p. 99 vv.) zeg ik letterlijk : „Zien we dus, dat ook *Geesink* het beginsel der oplossing ziet in de richting waarin wij die meenen te zien, opvallend is het, dat ook een tweetal andere vraagstukken van zuiver theologischen aard *Greydanus* ertoe brachten, uit te spreken, dat noch traducianisme of generatianisme, noch creatianisme voldeden bij de verklaring van de wording en van het wezen der ziel."

Ik geef daarna letterlijke citaten van Greydanus en op blz. 103 onderaan zeg ik : „En even verder komt Greydanus tot de conclusie, die precies hetzelfde betoogt als wij meenen te moeten poneeren op psychologische gronden."

In het daarop volgend citaat heb ik eenige zinnen onderstreept, *waarvan de kern is, dat wij moeten onderscheiden tusschen persoon en natuur.* „Deze laatste leert ons onderscheiden tusschen persoon en natuur. Want de Zone Gods nam onze natuur, maar geen menschelijke persoon aan". En op grond daarvan betoog ik dan, dat *wat dit punt betreft* bij de bespreking van de naturen van Christus Bavinck en Kuyper geen ander standpunt innemen dan Greydanus. Ik geef daarvoor dan enkele citaten uit Kuyper en Bavinck en kom aan het eind tot de conclusie, *dat een psychologie, die uitgaat van een anthropologie welke georiënteerd is naar de Christologie, (zooals Greydanus het stelde), tot conclusies komen zal, die parallel loopen met onze opvatting of die geheel zullen dekken.*

Nu geloof ik toch, dat mijn lezers wel zullen begrijpen wat hier wordt betoogd. Greydanus had den eisch gesteld, dat wij „gedwongen worden tot een anthropologie, die de Christologie tot uitgangspunt of ook tot middel heeft". En nu betoogde ik, dat wanneer zulk een anthropologie een correspondeerende psychologie krijgt, men tot conclusies zal komen, die parallel loopen met onze opvatting of die geheel dekken.

Men ziet, dat ik allerminst beweerd heb, dat Greydanus

zeide wat ik zeide, of dat ik zeide wat Greydanus zeide.

Het doet mij dan ook leed, dat Prof. H. dit in mijn betoog heeft kunnen lezen.

Gelijk ik in het eerste deel van mijn artikel reeds opmerkte : Er is geen schijn of schaduw van een poging bij mij om Greydanus als *grond* voor mijn opvatting te citeeren.

Ik wijs dan ook het gedeelte van Prof. Hoekstra's artikel, dat hierover handelt, af .

* * *

Dan blijft nog over Prof. Hoekstra's betoog van blz. 235 onderaan tot aan blz. 238 bovenaan. Daar handelt Prof. H. over den weg, waarlangs de erfzonde tot ons komt. Hij zegt :

„Natuurlijk stem ik toe, dat de *weg* waarlangs de erfzonde tot ons komt, de weg is van de geboorte uit onze ouders. Maar dit is de grond voor de toerekening *niet*. Die ligt in het verbondsmatig karakter, dat God gesteld heeft tusschen Adam als bondshoofd en al zijn nakomelingen. Wij zijn met Adam een verbondsmatige eenheid. Wij zijn allen in hem begrepen. Wat Adam als bondshoofd doet, gehoorzaam of ongehoorzaam zijn, wordt allen, die onder het werkverbond begrepen zijn, door God *toegerekend*. Prof. Greydanus zegt het wat scherp, maar feitelijk is het zoo, dat voor den creatianist de grond van toerekening van Adams zonde rust in Gods welbehagen. Dat kan ook niet anders, want de grond voor de toerekening kan niet anders liggen, dan in den wil Gods, die de menschheid als een verbondsmatig geheel schiep. De grond kan niet liggen in de kiemen der menschen, die in Adam aanwezig waren, want die menschen waren er nog niet, ze bestonden nog niet als verantwoordelijke personen, ze waren nog niet geboren en hadden noch iets goeds noch iets kwaads gedaan."

„Indien het echter eens waar mocht zijn, dat de psychisch-physische eenheid met Adam de grond zou zijn voor de toerekening van de oorspronkelijke zonde en niet het verbond, waarin wij met Adam staan, dan komt er conflict ten op-

zichte van onze verhouding tot Christus, den tweeden Adam. Immers dan wordt de grond der toerekening van de zonde van den eersten Adam de physisch-psychische eenheid, terwijl de grond voor de toerekening van Christus' gerechtigheid wordt het verbondsmatig karakter, waarin wij ons met Hem bevinden, daar toch niemand onzer met Christus in eenige nadere bloeds- of zielsrelatie staat. Voorzoover ik zien kan, is deze dubbele grond in strijd met de H. Schrift èn met Rom. 5 èn met 1 Cor. 15."

Hier bevinden wij ons op zuiver theologisch erf.

En het is altijd ietwat gevaarlijk, om op dat terrein te discussieeren.

Toch doe ik dat met volle vrijmoedigheid. En wel omdat ik, zooals Prof. H. hier zijn meening te kennen geeft, deze meening op zijn zachtst gezegd eenzijdig moet noemen. Natuurlijk, de *grond* der toerekening ligt in het verbondsmatig karakter van de verhouding tusschen God en Adam als bondshoofd met al zijn nakomelingen, maar de vraag is nu maar, of dat verbondsmatige karakter van die verhouding wordt gerealiseerd in de historie langs een organischen of langs een niet-organischen weg. *Waarom* wordt aan Adams *kinderen* de zonde door God *toegerekend?* Omdat zij niets met Adam te maken hebben? Of juist *omdat* het Adams kinderen zijn?

De dogmatiek heeft altijd betoogd, dat er voor de gevallen engelen geen middelaar kan zijn, omdat die engelen als geesten, individuen los van elkaar, naast elkaar geschapen waren.

Maar staat het op het standpunt van Prof. H. met de menschen niet precies gelijk? Wanneer alleen maar de stof voor de lichamen komt van vader en moeder en het *leven* als ziel of als geest telkenmale opnieuw wordt geschapen, welke werkelijke *levens*samenhang is er dan toch tusschen ons en Adam?

En nu is het m. i. beslist *ongeoorloofd,* wanneer Prof. H. zegt, dat ik, wanneer ik de noodzakelijkheid van een levens-

band met Adam poneer, den *grond* der toerekening leg in de psychisch-physische eenheid met Adam en dat ik dan het verbondsmatig karakter der toerekening ophef. Het gaat niet om den *grond* der toerekening, maar het gaat alleen over de vraag, *langs welken weg* God op grond van de toerekening deze toerekening feit maakt.

En wanneer wij geen enkel levensverband met Adam hebben, dus ook geen enkelen zedelijken band met Adam hebben en ook geen enkelen anderen band hebben dan dien, dat de cellen van onze lichamen *(niet eens als levende* cellen, maar als bloote materie) uit Adams lendenen zijn voortgekomen, dan vraag ik mij toch af, hoe dan de dogmatiek altijd betoogen kon hetgeen zij beweerde omtrent het niet-mogelijk zijn van een verzoening voor de engelen en omtrent een daar ontbreken van de solidariteit, terwijl bij menschen deze solidariteit er wel was en ook de mogelijkheid van de verlossing geschapen werd doordien Christus kon ingaan in onze natuur.

En weer erken ik, dat Christus' werk ons toekomt door toerekening. Maar wanneer het werkelijk waar is, wat Prof. H. zegt, dat Christus geen anderen band met de menschelijke natuur had dan dit, dat ook de cellen van zijn lichaam als *onbezielde* en *niet-levende* stofjes uit het lichaam van Maria waren voortgekomen, dan vraag ik : wat beteekent het dan eigenlijk, dat Christus onze natuur aannam ? Wat is op dit standpunt dan „de menschelijke natuur" ?

Trouwens, ik meen, dat ik ten dezen zoowel Bavinck als Kuyper kan citeeren, ter adstructie van mijn standpunt.

Zoo zegt Bavinck (Dogmatiek, 2e druk, deel III) pag. 91 : „In de eerste plaats immers, is de menschheid geen aggregaat van individuën, maar een organische eenheid, één geslacht, éëne familie. De engelen staan allen onafhankelijk naast elkander ; zij werden allen tegelijk geschapen en kwamen niet de een uit den anderen voort ; onder hen zou een oordeel Gods, als in Adam uitgesproken werd over alle menschen, niet mogelijk zijn geweest ; ieder stond en viel voor

zichzelf. Maar zoo is het onder de menschen niet. God heeft hen allen uit éénen bloede geschapen, Hd. 17 : 26 ; zij zijn *geen hoop zielen op een stuk grond,* maar *allen elkander in den bloede verwant,* door allerlei banden aan elkander verbonden, en daarom *in alles elkander bepalende en door elkander bepaald.* En onder allen neemt de eerste mensch wederom eene geheel eenige en onvergelijkelijke plaats in. Gelijk rami in radice, massa in primitiis, membra in capite, zoo waren alle menschen in Adams lendenen begrepen en zijn zij allen voortgekomen uit zijne heup. Hij was geen privaat persoon, geen los individu naast anderen, maar hij was radix, stirps, principium seminale totius generis humani, ons aller caput naturale ; in zekeren zin kan gezegd worden, dat nos omnes ille unus homo fuimus, dat wat hij deed door ons allen gedaan werd in hem ; zijne wilskeuze en wilsdaad was die van al zijne nakomelingen. Ongetwijfeld is *deze physische eenheid van de gansche menschheid in Adam* voor de verklaring der erfzonde reeds van groote beteekenis ; zij is er *de noodwendige onderstelling,* het praerequisitum van ; indien Christus voor ons de zonde zou kunnen dragen en zijne gerechtigheid ons deelachtig maken, moest Hij allereerst onze menschelijke natuur aannemen." (Curs. van mij. W.)

En bij Kuyper lezen we (Dict. Dogm. [2] Loc. de Pecc. pag. 51) :

„Wat is erfschuld ?

„Gemeenlijk definieert men haar als „de toegerekende schuld van Adam". Hiertegen is geen bezwaar, hoewel deze uitdrukking geenszins „erschöpfend" is. Het is niet : „U wordt de schuld toegerekend", maar „ik heb gezondigd, toen Adam zondigde". Evenals bij de justificatio het diepe begrip niet is een toegerekende gerechtigheid, maar het gevoelen „alsof ik zelfs alles volbracht hadde, wat Christus voor mij volbracht heeft" gelijk de Catechismus zegt : zoo is ook de erfschuld niet een culpa imputata, een vreemde schuld ons toegerekend, maar nostra popria culpa, als hadden wij zelf gezondigd".

En even verder :

„Toen Adam zondigde, hoeveel organen had de menschheid toen ? Een organisme is een samenstel van organen ; hebben wij dus recht met de menschheid een organisme te noemen, dan moet zij organen hebben, waardoor zij leeft en zich openbaart ; evenals wij leven door onze longen, zintuigen, enz. Hoeveel organen had dat menschelijk leven nu, toen de eerste zonde gedaan werd ? Twee, n.l. Adam en Eva. De beslissing voor het psychische pneumatische en materieele leven lag dus in de handen van twee organen ; en waar die absoluut zondigden, zondigde de geheele menschheid. Men moet dus niet zeggen : de menschheid zondigde, omdat er toen slechts twee menschen bestonden ; want dan gaat men van een aggregatorisch beginsel uit ; maar men moet de menschheid als een organisme nemen ; het is ἓν γένος ἐξ ἑνός αἵματος ; één lichaam, dat leeft in zijne organen. En waar de twee organen, die over het geheele lichaam beslissen konden, braken met de justitia en den νόμος, daar brak de geheele menschheid er mede. *Kwamen er naderhand meerdere organen aan dat organisme, dan hadden die geen nieuw leven ;* want een orgaan heeft geen afzonderlijk leven ; maar werden zij organen van dat zondige organisme en hadden dus een zondig leven".

Men ziet, dat uit deze uitspraken duidelijk blijkt, dat, hoewel de *grond* voor de toerekening ligt in de verbondsverhouding, toch intusschen dit verbond opgericht is met Adam *en zijn zaad* en een *levensverband* met zijn nakomelingen veronderstelt. Zoolang niet Prof. H. mij de vraag beantwoord heeft, wat op zijn standpunt dit levensverband is, kunnen wij natuurlijk niet verder komen.

Want zoo simpel als mijn opponent het stelt met zijn beroep op Rom. 5 en 1 Cor. 15, staat de zaak niet. Als dat zoo was, dan zou bij de prediking de eerste vraag van Zondag 7 : ,Worden dan alle menschen wederom door Christus zalig, gelijk zij door Adam zijn verdoemd geworden ?" het niet zoo moeilijk zijn om duidelijk de verhoudingen uiteen te zetten.

Maar het is niet mijn taak om op deze dingen nader in te gaan. Het eenige, wat ik wil poneeren in dit verband, is, dat de gedachte van de toerekening op grond van het verbond ons er nooit toe mag brengen het organische levensverband tusschen Adam en zijn nakomelingen los te laten, want *door dat levensverband* heeft de eenheid van Adam en zijn nakomelingen *zin*. De toerekening vindt haar *grond in het verbond,* maar het verbond vindt zijn *zin in de eenheid van Adam met zijn zaad*. Trouwens hier is de rechtstreeksche parallel met het genadeverbond te trekken, waar de *kinderen* der geloovigen een belofte ontvingen, maar dan ook als het *zaad der ouders,* waar een *levensverband* toch zeker moet worden verondersteld.

* * *

Ik kom dan tot hetgeen Prof. H. mijn derden grond noemde.

Ik behoef niet nogmaals te zeggen, dat ik deze formuleering van „*grond*" enz. niet aanvaard.

In het eerste deel van mijn artikel in een vorig nummer van dit tijdschrift heb ik er reeds op gewezen, hoe ik tot de solutie, die ik meen te moeten voorstaan, ben gekomen en hoe de Christologie daar bij voor mij geweest is een „Anregung", een plotselinge opklaring, waardoor ik in een bepaalde richting ging zoeken. Vandaar dat ik in mijn boek ook zeide, dat onze „oplossing door ons gevonden werd *in aansluiting aan de Christologie*".

Het is wel duidelijk, dat ik Prof. H. nu niet zal volgen op zijn weg, ook nu weer eens Prof. Greydanus te bespreken. Zeer nadrukkelijk heb ik reeds verklaard, dat het mij er niet om gaat om de vraagstelling van Prof. Greydanus over te nemen.

Op blz. 239 van zijn artikel geeft Prof. H. dan een overzicht van hetgeen Prof. Bavinck zegt en geeft hij enkele punten van hetgeen ik betoogde. Prof. H. concludeert, dat hij gelooft, dat ik hier in de theologische lijn niet zuiver ga.

Op blz. 240 heet het letterlijk :

„Ten eerste heb ik ernstig bezwaar tegen de voorstelling, dat Prof. Greydanus en Prof. Bavinck het met Prof. Waterink eens zouden zijn. Dit is niet het geval. Op een handige manier vereenzelvigt Prof. Waterink den „persoon" met den „geest" en zegt : zie, ook in Prof. Greydanus heb ik een medestander. Dit is echter niet waar. Bij Prof. Greydanus beteekent persoon het complementum existentiae, de formeele bepaling die bij ziel en lichaam bijkomt, maar bij Prof. Waterink is geest-persoon een geestelijke substantie, het hoogere ken- en wilsleven en het priesterlijk gevoelsleven, dat in het lagere, psychisch leven en het lichaam wordt ingeorganiseerd. Dit is een belangrijk verschil. Volgens Prof. Greydanus en alle andere Gereformeerden had Christus een onpersoonlijke menschelijke natuur, maar die menschelijke natuur bestond, om het in de terminologie van Prof. Waterink te zeggen, uit lichaam, ziel èn geest. Maar Christus bezat volgens Prof. Waterink geen geest, d.i. niet alleen geen menschelijke persoonlijkheid, maar ook niet het hoogere ken-, wils- en gevoelsleven, het logisch en religieus denken. Hij heeft onderwijl zijn conceptie van geest verwisseld met de persoonlijkheid. Dit mag niet. Het beroep op Prof. Greydanus gaat niet op."

„Maar als Prof. Waterink dan leert, dat Christus naar zijn menschelijke natuur wel een lichaam en een lager zieleleven, het animale, had, maar de geest bij Christus ontbrak, dan is Christus geen echt mensch geweest. Wanneer juist het hoogere deel van de menschelijke natuur, de geest ontbreekt, kan men niet zeggen, dat iemand waarlijk een mensch is."

Dit lijkt nogal ernstig, maar één van tweeën, óf ik heb mij wel heel erg duister uitgedrukt — en ik wil gaarne aannemen, dat dit zoo is — of — in het andere geval — heeft Prof. H. niet heelemaal begrepen wat ik beweerd heb.

Want zie, dit is nu juist de kwestie, dat mijn collega Hoekstra vergeet, dat in dit betoog omtrent datgene wat Gereformeerd is ongetwijfeld een redeneerfout zit.

Immers er zitten twee stellingen in :

1e. Prof. H. betoogt : Volgens de Gereformeerde theologie had Christus een volledige menschelijke natuur, bestaande uit lichaam, ziel en geest.

2e. Volgens diezelfde theologie had Christus een onpersoonlijke menschelijke natuur.

Voeg ik daar nu bij de stelling, die ik gaarne onderschrijf, dat Christus de *volledige* menschelijke natuur heeft aangenomen, dan volgt uit de beide vorige stellingen, *dat de persoon niet bij de natuur kàn behooren.*

Deze conclusie lijkt mij niet aanvechtbaar.

Ook bij ons menschen moet dus bij de menschelijke natuur nog een complement komen.

Nu zegt Prof. H., dat Christus volgens mij geen geest bezat, „dat is niet alleen geen menschelijke persoonlijkheid, maar ook niet het hoogere ken-, wils- en gevoelsleven, het logische en religieuse denken."

Ik wil er met nadruk op wijzen, *dat Prof. Hoekstra beweert,* dat dat volgens mij zoo is. Maar ik mag stellig van mijn lezers wel verwachten, dat zij toch waarlijk niet veronderstellen, dat ik zoo iets zou zeggen. Ik zou het bijna heiligschennis achten, ook maar te denken, dat zoo iets mogelijk was.

Dat ik natuurlijk in mijn boekje niet alles heb besproken, is nogal duidelijk. Het was niet mijn taak, om uitvoerig op de punten der Christologie in te gaan. Maar het is toch wel heel erg, dat mij op deze wijze zoo iets wordt toegedicht.

Eerst heette het al, dat ik „op een handige manier" was te werk gegaan. Daarna „dat ik mijn conceptie van geest met de persoonlijkheid verwisseld heb."

Niet om te revancheeren, maar wel omdat deze uitdrukking van Prof. H. mij vrijmoedigheid geeft om het wat huiselijk uit te drukken, zou ik willen zeggen : dat is nu wel handig als debat, maar hier wordt dan toch mijn conceptie verwisseld met een andere.

Neen, toch druk ik het liever anders uit, want handigheid veronderstelt opzet. En ik wil niet gelooven, dat Prof. H.

opzettelijk mijn opvatting in dit licht zet. Ik geloof, dat Prof. H. zoo vast zit aan een duiding van mijn opvatting, die hij heeft, dat hij nu vanuit *zijn* kijk op mijn opvatting verder redeneert.

Maar een en ander dwingt mij nu wel, om op een paar punten, die wij hier tegenkomen, breed in te gaan.

Immers de terminologie van de zielkunde en die van de dogmatiek dekken elkander allerminst. Prof. H. gebruikt b.v. in dit citaat een paar keer het woord persoonlijkheid. Nu is persoonlijkheid een zielkundig begrip. Even vroeger gebruikte hij het woord persoon. Het zegt, dat bij Prof. Greydanus persoon het complementum existentiae beteekent, „de formeele bepaling die bij ziel en lichaam bijkomt". Dat woord persoon is dan genomen in een specifiek theologischen zin. Immers *als zulk een formeele bepaling kent de zielkunde het woord persoon niet.*

Ik heb uit psychologische overwegingen reeds ernstig bezwaar tegen *zulk* een gebruik van het woord „persoon". Maar ik zou willen vragen, of het woord „persoon" *in dien zin* dogmatisch ook wel te verdedigen valt. Wat is dat, „een formeele bepaling die bij ziel en lichaam *bijkomt?" Waarvan dan alles geldt wat Prof. Greydanus er van zegt!* Ik wil eerlijk hier mijn onwetendheid belijden. Laat ik het kort en goed zeggen : ik begrijp absoluut niet, wat er de bedoeling van is.

Wij kunnen natuurlijk wel trachten achter een term weg te kruipen, met de moeilijkheden, maar dat is noch voor de dogmatiek, noch voor de zielkunde goed.

Wij willen echter nu eerst gaan onderzoeken, of Prof. H. met zijn betoog, dat Christus volgens mij geen echt mensch geweest is, mij recht heeft laten wedervaren.

Daarbij willen wij pogen, in enkele hoofdtrekken na te gaan, wat omtrent de Christologie, speciaal wat betreft de organisatie van de twee naturen van Christus in verband met Zijn Goddelijk Ik door de dogmatiek werd geleerd.

Tenslotte wil ik tevens trachten aan te toonen, dat de be-

wering, die nu al telkens herhaald werd, niet alleen door Prof. H. maar ook door anderen, dat mijn opvatting als twee druppels water op die van Apollinaris lijkt, alleen maar kan worden gedaan, indien men óf Apollinaris óf mij onrecht doet.

* * *

Eerst dan de vraag, of Prof. H. in zijn handelen over hetgeen ik omtrent de Christologie zou betoogen, mij recht heeft laten wedervaren.

Al dadelijk wil ik dan opmerken, dat als Prof. H. zoo sterk den nadruk legt op het feit, dat de Christologie voor mij een grond is om mijn opvatting te verdedigen, hij dan toch had moeten bedenken m. i., dat ik, die Christologie als uitgangspunt kiezende, niet zou beginnen met aan onzen Heiland de hoogere menschelijke functies te ontzeggen. Zeer nadrukkelijk heb ik dan ook in mijn boekje er voortdurend den nadruk op gelegd, dat Christus de volle menschelijke *natuur* had.

Met evenveel nadruk, zie o.a. blz. 158 en 159 van mijn boekje, heb ik betoogd, dat de eigenlijke menschelijke persoon en het menschelijk „ik" voor mij synoniem zijn.

Nu meen ik, dat de dogmatiek toch altijd betoogde, dat Christus *geen menschelijk ik* had. Dat is niet iets dat door mij wordt beweerd, maar dat is eenvoudig een stelling van de Gereformeerde dogmatiek.

Om dit te kunnen handhaven, betoogt de Gereformeerde dogmatiek tegelijkertijd, dat Christus aannam een *onpersoonlijke menschelijke natuur*. Want, zoo zegt men, als Christus een persoonlijke menschelijke natuur had aangenomen, dan had hij ook een menschelijk „ik" moeten hebben.

Hieruit volgt nu m. i. onmiddellijk tweeërlei : *Ten eerste*, dat in dit verband *ik en persoon identiek zijn*.

Dat klopt dan ook volkomen op de gewone Gereformeerde opvatting, dat Jezus niet een menschelijk persoon was. Nog onlangs hoorde ik een Amsterdamsch predikant op den kan-

sel het aldus zeggen : „Als hier 500 menschen bijeen zijn en Jezus kwam hier binnen, dan mochten wij niet zeggen, nu is er 501 mensch. Want Jezus was wel mensch, maar hij was niet *een* mensch." Welnu, wanneer dit altijd zoo positief door de Gereformeerde dogmatiek is gehandhaafd, terecht gehandhaafd, en wanneer ik dit nu nog eens herhaal, zonder meer doodgewoon herhaal, maar daar dan naast zet de stelling, dat Christus volkomen, geheel onvervalscht, ongedeeld onze menschelijke natuur heeft aangenomen, gelijk wij die hebben, ons in alles gelijk geworden zijnde, *dan moet daaruit volgen, dat de menschelijke natuur als zoodanig onpersoonlijk is.* [*Dit* is dan de *tweede conclusie* die voortvloeit uit de bovengenoemde stellingen der Gereformeerde dogmatiek.]

Trouwens, met onze argumentatie sluiten we ons aan bij verschillende uitspraken der Gereformeerde dogmatiek. Zoo bijvoorbeeld bij Kuyper „Loc. de Christo" pag. 7, regel 15 van onderen en pag. 8. Terwille van de ruimte onthouden we ons van citeeren. Slechts willen we uit de genoemde plaats dit afschrijven :

„Wij mogen dus wel zeggen, dat Christus de menschelijke natuur aangenomen heeft ; dat Hij mensch geworden is ; wij mogen Hem „zoon des menschen" noemen, maar nooit „'n mensch". Het cijfer der menschen is niet door Hem met één vermeerderd.

„Wij mogen dus nooit met de voorstelling meegaan, als zou de Zoon van God 'n mensch hebben aangenomen ; dat is Nestoriaansch. De Zoon van God nam de menschelijke natuur aan. Hij heeft dus niet een eigen menschelijke substantie of substraat ; zijn substraat is de Goddelijke natuur."

In het betoog van Prof. H. stuit ik telkens wederom op een voorstelling, die toch wel sterk herinnert aan de poging om onzen Heiland „een" mensch te doen zijn.

In verband met hetgeen Prof. H. zegt omtrent Jezus' kruiswoord tot den moordenaar, hoop ik hierop nog wel nader terug te komen.

Gaarne geef ik toe, dat we hier spreken over zeer moeilijke vraagstukken. Maar daarom juist is het noodig scherp te onderscheiden en tegelijkertijd de dingen logisch door te denken. En doet men dat, dan moet uit de bovengenoemde gegevens volgen dat de menschelijke natuur, welke Christus had, gelijk als wij, als zoodanig onpersoonlijk is en dat de persoon een complementum is, waardoor de enkele mensch, de persoonlijkheid, mogelijk wordt. Dit complimentum *noem* ik nu *het* ,,ik" of *den* geest. (Wil men een anderen *term,* mij best!)

Bij al deze dingen onderschrijf ik dus volkomen en zonder eenig voorbehoud de uitspraken der Gereformeerde dogmatiek en geen ander pogen zit bij mij voor, dan om deze dingen nu ook logisch en consequent voor de psychologie door te denken.

Maar laten wij dan nu ook wel vastleggen, dat ik geen oogenblik te kort wensch te doen aan de leer dat Christus een volkomen menschelijke natuur had. Slechts onderstreep ik daarbij, dat Hij niet had een menschelijk ,,ik" en dus geen menschelijke persoon was gelijk zulks van ouds door de dogmatiek werd geleerd: twee naturen, één persoon.

Heeft Prof. H. mij recht laten wedervaren door te zeggen, dat ik nu den Heere Jezus op mijn standpunt de menschelijk hoogere functies heb ontzegd?

Ik wil wel zeggen, dat ik mij met een zekeren tegenzin zet om mij tegen deze beschuldiging te verdedigen. Het liefst veronderstel ik dat ik, wanneer ik zulks doe, daarbij slechts de consequenties aanvaard van hetgeen *mijn eigen schuld* is, omdat de oorzaak bij mij ligt wijl ik niet voldoende duidelijk geweest ben.

Hoe is toch mijn constructie, mijn opvatting omtrent de organisatie van het menschelijk zieleleven?

Behoort volgens mij tot de menschelijke natuur alleen maar het lagere zieleleven?

Trek ik werkelijk een scheidingslijn, zooals Prof. H. dat opvat?

Ik geef dadelijk toe dat ik, om mijn standpunt duidelijk te

maken, meermalen van het psychische gesproken heb als van het lagere zieleleven. Maar wanneer ik zulks deed, dan ging het er natuurlijk om om duidelijk te maken, wat ik eigenlijk bedoelde ; maar ik moest dan wel aansluiting zoeken bij datgene, wat ik bij mijn lezers (aanvankelijk hoorders) bekend moest veronderstellen. Zoo sprak ik vooral over de psyche, wanneer ik betoogde, dat dit lagere zieleleven *niet* tot den eigenlijken onsterfelijken geest behoort. (Blz. 169). (Dus in negatieven zin !)

Anderzijds heb ik er *ook* den nadruk op gelegd, dat de psyche eigenlijk *heel* het leven is in het lichaam dat door den geest van den mensch wordt gedragen, en hier voegde ik zelfs aan toe, dat we onder psyche moeten verstaan, het leven, gelijk het door den geest in verband met en in samenhang met het lichaam wordt gebruikt, bestuurd, beheerscht en in actie gezet. (pag. 168).

De moeilijkheid, om hier de begrippen duidelijk uit te werken, zoo dat ik mij kon aansluiten aan mijn lezers, voelt men wel in het worstelen met de uitdrukkingen.

Voor de lezers van dit Tijdschrift kan ik dan ook wel een stap verder gaan door de dingen iets moeilijker te zeggen, maar hopelijk dan ook duidelijk genoeg, om het misverstand, dat klaarblijkelijk bij Prof. H. bestaat, op te helderen.

Ik wil daarbij uitgaan van het verschil tusschen bewustzijn en zelfbewustzijn. Het laatste veronderstelt een spiegel waardoor ik weet, dat *ik* het ben, die denk. Maar anderzijds veronderstelt het ook de activiteit van het „ik" waarbij ik zelf denkend functioneer, waarbij ik zelf alle hoogere en alle lagere functies verricht.

Wanneer *ik* nu functioneer is dat „ik" het principe en tegelijk de substantie waardoor *alle kwaliteiten* van de menschelijke natuur kunnen fuctioneeren. Tot die menschelijke natuur behoort nu ook elke hoogere functie, die de mensch verrichten kan in dien zin, dat de aanleg daartoe krachtens den aard der natuur aanwezig is. Zonder het kernpunt, het ik, wordt evenwel deze natuur nooit in een individu openbaar

en daarom functioneert deze natuur ook nimmer zonder dat deze, naar Gods beeld geschapen kern, dit richtende principe leiding geeft en heerscht. Dit „ik" is dus de *drager* van al de kwaliteiten welke *de natuur zelf eigen* zijn.

Gaan we nu onderscheiden dan zullen we steeds, als we spreken van de functie in onderscheiding van den inhoud, de functie primair moeten toekennen aan het „ik", terwijl de inhouden psychisch georienteerd zijn. Zoo kan men er toe komen om te zeggen, dat de voorstelling psychisch is en het denken behoort bij het „ik". Op deze wijze heb ik mij dan ook herhaaldelijk uitgedrukt. Maar dit beteekent natuurlijk niet, dat het *kunnen* denken, dat de *aanleg* tot het denken, ook weer niet ligt in de menschelijke natuur als zoodanig. We begrijpen dit onmiddellijk wanneer we er op wijzen dat de voorstellingen, om maar eens iets te noemen, geheel óók op onze denkende functie gericht zijn en dat het karakter van de menschelijke voorstelling geheel door de denkacte wordt bepaald. Voeg ik daar nu nog aan toe datgene, wat de nieuwere denkpsychologie omtrent het wezen van het denken openbaarde speciaal inzake het „internationaal" karakter van het denken, dan gevoelt men al dadelijk, dat het denken geheel in de menschelijke natuur zelve in kiem, in aanleg, aanwezig is.

Op dezelfde wijze zouden we over de andere (ook de hoogere) functies kunnen spreken.

Het eenige wat deze menschelijke natuur nu behoeft, is het tot hypostase komen ; en voor dat tot hypostase komen heeft deze menschelijke natuur noodig organische, scheppende verbindingen met het „ik" als persoonlijkheidskern.

Deze persoonlijkheidskern nu, vindt inderdaad in de menschelijke natuur den aanleg tot elke functie, maar zij zelf is het die deze functie effectief doet zijn.

Zoo kan ik dus wel degelijk zeggen, dat de aanleg tot het religieuze leven, evenzeer als de aanleg tot het denken, ook de aanleg tot het gevoelen en willen, in de menschelijke natuur aanwezig is.

Maar anderzijds is het ook het „ik" dat religieus functioneert. Zonder een aanleg tot het religieuse in de menschelijke natuur zou echter dit religieus functioneeren niet mogelijk zijn. Het zelfde geldt dan weer van alle andere functies.

Wat psychisch aanwezig is, *wordt* door de verbindingen met het ik, met „het" pneuma, *ook* als *geestelijk* openbaar. Deze zin is te verstaan na de uiteenzetting van de laatste bladzijde.

Nu is bij Christus evenwel de menschelijke natuur tot hypostase gekomen doordien een *goddelijk* „ik" de volle en waarachtige menschelijke natuur droeg en den functie*aanleg* tot realiteit der functie zelf deed worden.

Ik hoop dat ik nu duidelijk genoeg geweest ben om te doen begrijpen, dat ik inderdaad de stelling handhaaf, dat Christus een volledige en waarachtige menschelijke natuur had. Ik meen er zelfs recht op te hebben, dat ik zeg, dat ik me in de Christologie stellig al heel sterk aansluit aan datgene, wat de Gereformeerde dogmatiek steeds heeft beweerd.

* * *

Christus had een volledige menschelijke natuur zooals deze natuur psychisch-somatisch bestaat. En door het tot hypostase komen der natuur met de persoon des Zoons, kreeg de mensch Jezus een „ik" dat een goddelijk „ik" was, waardoor echter deze menschelijke natuur in alle menschelijke functies functioneeren kon.

In *alle* menschelijke functies!

Dus ook in de „geestelijke".

In den persoonseenheid van den Heiland is dus wel degelijk datgene, wat *vanuit het standpunt van den betrokken mensch* geest genoemd wordt, aanwezig. Daarom kon dan ook Christus aan het kruis zeggen: „Vader in Uwe handen beveel ik mijnen geest".

* * *

Uit den aard der zaak zou het mogelijk zijn nog heel wat meer over dit onderwerp te schrijven.

Ik wil echter niet onbescheiden zijn. Ik heb toch reeds zooveel van de ruimte in dit Tijdschrift gevraagd.

En bovendien mag ik er ook wel even op wijzen, dat ik het niet tot mijn taak behoef te achten te handelen over de Christologie, maar dat ik mijn taak beperkt reken tot het vraagstuk der psychologie. Ik meen evenwel thans voldoende gezegd te hebben om te laten zien, dat er vooralsnog geen reden is, om mij te beschuldigen van ketterij en van een ingaan tegen de leer der Schrift.

* * *

Een paar punten blijven echter nog over. Het is de beschuldiging van Apollinarisme en, „wat alles afdoet" volgens Prof. H. ik zou „in strijd zijn met de Heilige Schrift", in verband met een tweetal kruiswoorden van den Heiland.

Deze twee punten moeten wij dan nog nader onder de oogen zien.

We zijn dan nog wel niet aan het eind ; er komen dan nog twee bezwaren van Prof. H. Ook die twee volgende bezwaren moeten dan nog even kort worden besproken.

Eerst nu de vraag omtrent *het Apollinarisme*. Prof. H. verwijst zelf naar Seeberg. Wanneer men nu leest wat Seeberg op de genoemde plaats schrijft (ik citeer uit den tweeden druk, deel III blz. 160 v.v.) dan blijkt wel heel duidelijk dat Apollinaris' leer iets gansch anders is, dan wat ik betoog. Daar ik niet veronderstel dat de lezers alle in het bezit zijn van Seeberg, zal ik uit Seeberg een paar citaten geven.

„Er (Apollinaris) will nichts wissen von der Trennung des Gottes- und des Mariensohnes, oder von der Beschränkung der Geburt und des Sterbens auf den bloszen Menschen, sondern Christus ist ihm ὁ ἐκ γυναικὸς τεχθεὶς θεός (fr. 49. 52 ; de fid. inc. 9 ; fr. 81 ; ad Jovian 3). Jene Denkweise führe nur zu einem von der Weisheit erleuchteten Menschen, nicht zur wirklichen Erscheinung Gottes auf Erden (fr. 70).

Nicht eine geistige συνάφεια zwischen Gott und einem Menschen genügt dem Apollinaris, sondern er nimmt — anders als die Antiochener — seinen Standort in der geschichtlichen Erscheinung Christi und will diese selbst als Gott im vollen Sinn erkennen. Der Mensch Jesus, das konkrete geschichtliche Individuum war von Anfang an durch die ἕνωσις φυσική mit der Gottheit verherrlicht (fr. 148) ; Christus ist ihm θεὸς ἔνσαρκος (fr. 108 ; ad Dionys. 1, 13), θεος σαρκοφόρος (fr. 109), sein Fleisch ist θεῖκὴσάρξ (fr. 116). Die Menschwerdung Gottes wandelt sich in die Gottwerdung des Menschen. Wie Athanasius für die Gottheit des Logos, so argumentiert Apollinaris für die Gottheit der konkreten Christusgestalt aus der Realität der Erlösung und ihrer Heilsmittel. Gäbe es ein menschliches freies Seelenleben in Christus, so wäre er kein ἄτρεπτος νοῦς sondern ein wandelbares Wesen (fr. 76). Dann hätte ihn aber der Tod überwinden können (fr. 95), er hätte nicht das Leben geben können und wäre selbst der Sünde unterlegen (anaceph. 9. 20. 13)".

En verder op blz. 161 :

„Die geschichtliche Gestalt Jesu ist das Problem des Apollinaris. Diese Gestalt ist göttlich und Gott selbst. Aber sie kann nicht erklärt werden durch eine Addition des ewigen Gottessohnes mit dem Menschen Jesus. Dem widerspricht die Religion wie die Vernunft. Zur Lösung des Problems bahnt sich Apollinaris, wohl sicher durch die arianische Christologie angeregt, den Weg durch die Anwendung des alten Schemas πνεῦμα und σάρξ. Das Wesen der Gottheit ist Geist. Darin, dasz er Geist ist, besteht die Homousie des Sohnes mit dem Vater (de unione 8 ; fr. 38. 155). Als Geist kommt also die Gottheit Christi in Betrecht. Nun ist aber der Geist Energie oder bewegende Kraft. So wird er auch in Christus wirksam, indem er mit seinen Willen das Fleisch bewegt, durchdringt, heiligt und zum Organ seines Wirkens gestaltet. Er ist aber das Wesen des Fleisches, sich von dem Geist bewegen und leiten zu lassen. So nun entsteht, indem

der aktive göttliche Geist und das passive menschliche Fleisch in Christus sich verbinden, ein einheitliches Leben, das nicht aus zwei in sich angeschlossenen Naturen erwächst, sondern das aus der Beziehung zwischen dem bewegenden Geist und dem bewegbaren Fleisch hervorgeht. Diese beiden Gröszen fordern und ergänzen einander wie die Form und der Stoff ; sie sind so geartet, dasz sie eine wirkliche Einheit zu bilden vermögen".

Terwijl ik van blz. 162 nog citeer : „Damit ist der Grundrisz der Anschauung des Apollinaris gewonnen. Sie ist hervorgegangen aus einer Kombination der biblischen Begriffe Geist und Fleisch mit der aristotelischen Anschauung von der Form und dem Stoff. Aus dieser Auffassung ergibt sich nun zunächst die Konsequenz, dasz von einem menschlichen Geistesleben Christi überhaupt nicht gesprochen werden kann, dasz also das „Fleisch" oder der „Leib" im eigentlichen Sinn zu verstehen sind (fr. 2.)".

Nu geloof ik niet dat ik nog eens weer behoef uiteen te zetten hoe ik er over denk. Dat heb ik in vorenstaande bladzijden meen ik duidelijk genoeg gedaan. Maar het betoog dat mijn opvatting nu identiek is met die van Apollinaris en er als twee droppels water op lijkt, is, naar ik meen op zijn zachtst gezegd, heel weinig geslaagd.

* * *

Dan komt de vraag, wat we dan moeten zeggen van het kruiswoord van den Heiland : „Heden zult gij met Mij in het Paradijs zijn". Prof. H. zegt : „Met dit „Mij" kon Hij niet bedoelen zijn Goddelijke natuur, want deze is overal, maar bedoelde Hij zijn menschelijke natuur, en dan niet het lichaam, want dat bleef in het graf, maar zijn geest, de onstoffelijke substantie, waardoor Hij dacht en wilde".

Ik antwoord : hoe heb ik het nu ? „Mij" is voorloopig nog de vierde naamval van „ik". Is nu plotseling het „ik" vereenzelvigd met de natuur ? *Feitelijk* betoogt Prof. H. hier, dat Christus twee „ik-ken" had en dat het hier gaat over den

geest, waardoor Hij dacht en wilde, welke geest dan door „ik" kon worden gesubsitueerd. *Dat* „ik" van Christus is dus *geen* goddelijk „ik". En hier is Prof. H., als ik mij nu eens even mag revancheeren en spreken mag tot hem, zooals hij tot mij deed, in strijd met de Gereformeerde dogmatiek.

Neen, juist bij mijn opvatting geven dergelijke dingen minder moeilijkheid. Dikwijls toch komen dergelijke uitdrukkingen in den Bijbel voor. Jezus zegt ook : „Mij dorst". Dit „mij" heeft eenvoudig betrekking op de menschelijke hypostase in Christus. En daarbij neemt het goddelijk „ik" (want we handhaven dat het „ik" van Christus een goddelijk „ik" was), de persoonsleiding van deze menschelijke hypostase en de menschelijke hypostase bedient zich in haar uitdrukkingen van de gewone menschelijke uitdrukkingen om dergelijke menschelijke relaties weer te geven. En hier mag ik verder wel Kuyper aan het woord laten. („Loc. de Christo" blz. 93) :

„Er is maar één wil in den Heere Jezus (wil genomen als de wil, die in de daad tot uiting gekomen is), maar Zijn bewustzijn was tweeërlei : één, dat Hij met den Vader, en één, dat Hij met de menschenwereld gemeen had.

„Dat bewustzijn, dat Hij met de menschenwereld gemeen heeft, is geheel gebonden aan de beperktheid van den menschelijken existentievorm.

„Dat Goddelijke bewustzijn, waarin Hij gemeenschap heeft met den Vader en den H. G. is oneindig".

Natuurlijk beweren ook wij niet dat hier geen enkel mysterie overblijft, maar ik vermoed, dat ook Prof. H. bij zijn opvatting omtrent de Christologie wel telkens op het mysterie stuiten zal. Maar daarom gaat het niet. Het gaat alleen maar om de vraag, of mijn opvatting Schriftuurlijk is en dan meen ik dat, gezien vanuit de gezichtshoek van het tweeërlei bewustzijn, onmiddellijk moet worden toegegeven, dat ook bij het kruiswoord : „Heden zult gij met Mij in het paradijs zijn", geen enkel gegeven ons geboden wordt, waardoor wij kunnen zeggen dat mijn opvatting minder Schriftuurlijk is

dan die van Prof. H. Zoo is het op zijn zachtst gezegd. Want immers, Prof. H. *moet* wel komen bij zijn betoog tot twee „ik-ken", tot twee personen in Christus. Dit nog afgedacht van de vraag of de natuur ooit door „mij" of door „ik" kan worden omschreven, zooals Prof. H. het doet.

Terloops wees ik reeds op het feit, dat bij onze opvatting het laatste kruiswoord van den Heiland: „Vader in Uwe handen beveel ik Mijnen geest", geen indicatie geeft tegen de juistheid van dezelve. We meenen dan ook dat het niet noodig is, na het gezegde, hierop breeder in te gaan.

* * *

Wel zij het mij geoorloofd een andere opmerking te maken die ten nauwste met deze kwestie samenhangt. Omdat deze opmerking meer algemeene beteekenis heeft, stel ik ze als opmerking afzonderlijk. Ik wil dan beginnen met mijne lezers te verwijzen naar hetgeen Prof. Grosheide in zijn commentaar op 1 Corinthe zegt (speciaal in de noot op pagina 135) over den aard van wat men zou kunnen noemen: het gebruik van de „psychologische" termen in het Nieuwe Testament.

Met aansluiting aan deze opmerking bedoel ik natuurlijk niet toch weer te zeggen, dat de Bijbelsche termen grondslag zijn voor een bepaalde psychologische beschouwing.

Maar vooral in verband met het beroep van Prof. H. op het kruiswoord: „Heden zult gij met Mij in het Paradijs zijn", wil ik er toch wel even met nadruk op wijzen, dat wij in het Nieuwe Testament het woord pneuma = geest, ook altijd synoniem vinden met *persoon*. Stellig blijkt onder anderen uit 1 Cor. 15 dat het schema ziel, lichaam, in het Nieuwe Testament anders voorkomt dan wij het in onze dagelijksche termen gebruiken. Van de gestorvenen kan men tegelijk zeggen: hij is in het graf, en, hij is in den hemel.

Voor een voorbeeld daarvan verwijs ik naar 1 Cor. 15 : 52. Daar is het subject van „zullen opgewekt worden": „de dooden" en van „veranderd worden": „wij". In vers 20 zijn degenen die ontslapen zijn subject van het opgewekt worden,

terwijl in vers 22 het allen zijn. Voor de verdere exegese dezer plaatsen verwijs ik naar Grosheide's commentaar. Maar hier blijkt dan ook duidelijk dat wij eenerzijds van een mensch kunnen zeggen : hij is in het graf, en anderzijds toch ook : hij is in den hemel. Zoo is het bijbelsch spraakgebruik.

Daaruit volgt dan dat het eigenlijk ongeoorloofd is de vraag te stellen of wij bij het „Mij" uit het bedoelde kruiswoord, dat „Mij" in het graf of in den hemel moeten zoeken.

Volgens Nieuw Testamentisch spraakgebruik is Jezus in het graf en is Jezus in den hemel.

Nu kunnen wij wel psychologische vraagstellingen opwerpen. Psychologisch kunnen wij omtrent de organisatie van dien eenen persoon die dingen nader indenken. Maar in het Bijbelsch spraakgebruik mogen wij stellig zulk een tegenstelling, als de psychologie nu eenmaal moet maken tusschen dat wat in het graf is en dat wat in den hemel is, niet zoeken. Volgens de Nieuw Testamentische uitdrukkingswijze blijft de mensch na zijn dood één. Wij zouden kunnen zeggen dat dit plastisch gezien is.

Onze vaderen hebben theologisch daarvan ook notie gehad. Zoo konden zij in artikel XIX van de Nederlandsche Geloofsbelijdenis schrijven, dat de twee naturen, zelfs toen Christus in het graf lag, vereenigd bleven. Maar zoo komt de opmerking van Prof. H. omtrent het bedoelde kruiswoord al in een heel ander licht.

* * *

Omtrent de slotopmerkingen van Prof. H. van blz. 142 en 143 van dit Tijdschrift, kan ik kort zijn.

Over de bewering, dat ik zou zijn uitgegaan van de dierenziel bij mijn beschouwing, sprak ik reeds. Nu zegt echter Prof. H. dat hij bezwaar heeft, dat de ziel van den mensch in tweeën wordt geknipt, volgens mijn opvatting. Dat is dan toch in ieder geval wel een heel organische wijze van knippen. Natuurlijk, wie zou ontkennen dat er bij deze opvatting

het probleem van de pneumato-psychische organisatie overblijft?

Maar hoe staat het dan met de eenheid der ziel bij de opvatting van Prof. H. wanneer hij eenerzijds heel het psychische geschapen acht en anderzijds (hoewel hij daarover niet spreekt) toch het bestaan van het kwalitatief bepaalde leven in de cel niet zal kunnen ontkennen? Me dunkt, zoolang Prof. H. zelve deze dingen aan de problematiek overgeeft door er practisch over te zwijgen, moest hij mij geen verwijt maken, omdat er bij mij natuurlijk nog wel een vraagstuk overblijft. Intusschen wil ik er wel even aan herinneren, dat de vraagstelling, die er bij mij is, in de moderne psychologie algemeen de aandacht heeft. Buiten het verband van den tijd stel *ik* met mijn probleem mij zeker *niet*. [1])

Het laatste bezwaar van Prof. H. is, dat men met mijn opvatting aangaande de vraag hoe de ziel zondig wordt, precies niets opschiet.

Ik heb over het probleem van de erfzonde in deze bladzijden een en ander gezegd. De lezer moge oordeelen of het geen verschil maakt, of men, gelijk Prof. H. dat doet, alle levensverband, alle genetisch, psycho-physisch en organisch verband met Adam practisch doorsnijdt, dan wel, of men het levensverband tusschen de menschen als nakomelingen van Adam probeert te bewaren op een wijze, zooals ik gepoogd heb te doen.

Prof. H. zegt van mijn voorslag: „Wij komen met deze oplossing geen stap vooruit". Ik zou willen antwoorden: stel al een oogenblik dat we er theologisch geen stap mee vooruit komen, komen we er dan ook psychologisch niets mee vooruit? Maar nogmaals, ik meen dat we ook theologisch hier iets verder komen.

Tenslotte zegt Prof. H. dat mijn oplossing „op het stand-

---

[1]) Alleen terwille van de ruimte ga ik op deze kwestie niet verder in. Bovendien wie mijn uiteenzetting heeft gevolgd zal met mij de opmerking van Prof. H. onjuist achten m i.

punt van de Gereformeerde psychologie niet is te aanvaarden en wij blijven dus bij de voorstelling, dat de menschelijke ziel een geest is enz.".

Merkwaardige zin. Er gaat aan vooraf, dat het mijn verdienste is, dat ik een probleem aan de orde gesteld heb. Dus toch een probleem; een probleem dat om een oplossing vraagt.

Maar nu voldoet mijn oplossing niet.

Dus blijven we bij de oude voorstelling.

Merkwaardig „dus".

* * *

Hooggeachte collega, mag ik een ander „dus" spreken?

Er zijn problemen.

De oude opvatting is in strijd met het gegeven van de levende cel; is in strijd met de feiten der erfelijkheid; is in strijd met zooveel dat de nieuwere onderzoekingen aan het licht brachten.

Dus is het onze roeping, de roeping van U en mij, om te trachten nieuw licht te vinden.

Ge kunt U met mijn oplossing niet vereenigen.

Het zij zoo.

Maar dan hebben wij samen, gij en ik, een roeping.

Dus moeten wij *samen* zoeken en *samen* overleggen en *samen* studeeren, dat lijkt mij beter dan *tegen* elkaar discussieeren.

Ik ben bereid met U, en met allen die zich aan ons vak geven, elken voorslag die de feitelijke gegevens erkent en dus ook zich eerbiedig buigt voor Gods Woord, te overwegen. Daarbij gaan we dan niet direct elkander verwijten dat we ongereformeerd zijn.

Ik heb gepoogd mijn visie op de oplossing van een probleem te geven. Er is immers een probleem dat om oplossing roept? *Dus* mag ik nu ook van U een poging tot oplossing der moeilijkheid vragen?

Zooals het tot dusver ging, dat we een psychologie had-

den voor preekstoel-gebruik en weer een andere psychologie voor medisch en biologisch gebruik, zoo mag het niet blijven, want dan vindt de dominee den medicus niet Gereformeerd en de dokter lacht om het getheoretiseer van den dominee. Dan kan de paedagoog met de theologische psychologie weinig beginnen en hij hangt zoo wat stumperig tusschen zijn dominee en zijn dokter in.

Werkelijk er is op psychologisch gebied een noodtoestand. En het spijt me wel, dat ik Prof. H. misschien een illusie moet ontnemen, maar terugkeeren tot het *psychologisch* standpunt dat hij verdedigt, kan ik niet en mag ik niet. Indien ik dat deed, zou ik bewust fout gaan, omdat ik weet, dat het met de feiten in strijd is.

Hooggeachte collega Hoekstra — onze vriendschappelijke verhouding, zoo zijt gij Uw artikel begonnen, zal door onze discussie stellig niet lijden.

Ik ben het daar volkomen mee eens. Maar wij samen hebben de plicht om te zorgen, dat uit deze discussie, behalve verstevigde vriendschapsbanden, ook onze wetenschappelijke co-operatie geboren wordt. Daar heeft ons Gereformeerde volk recht op; daar heeft de Gereformeerde wetenschap recht op; daarop hebben ook recht zoowel de Theologische School als de Vrije Universiteit.



KRONIEK.

De gezangen-strijd. — Vocalen in 't Hebreeuwsch. — Waarschuwing van Spurgeon.

Johann Albrecht Bengel over wien Dr. Evenhuis, de secretaris van Kerkherstel een goed jaar geleden zijn proefschrift schreef, heeft met het oog op mogelijke fouten in zijn theologie de bescheiden uitspraak gedaan „multis de rebus posteritas aliter judicabit."

Die bescheidenheid past niet alleen Bengel.

De vraag komt soms bij een mensch op : Wat zal het nageslacht oordeelen over de periode waarin wij thans leven.

Een groote tijd is het in ons kerkelijk leven tegenwoordig niet. Ook niet in ons Gereformeerd kerkelijk leven. Dan zouden wij beter onszelf weten te zijn ! Over bijkomstigheden minder breed discussieeren ; meer onbevreesd den weg bewandelen, dien wij zelfstandig voor ons zien liggen.

Ach, wat is er van het program der Leeuwardensche Synode weinig overgebleven ! We zijn er nu dertien jaar van verwijderd. Van de uitbreiding der belijdenis, in 1920 als de grootste urgentie gevoeld, is niets gekomen.

Het was het gewichtigste punt van het programma.

De herziening der Liturgie wacht nog op haar definitieve beslissing, die echter ook al niet geven zal, wat men er zich van voorstelde.

En wat het lot zal zijn van den voorgestelden bundel kerkliederen is lang niet zeker.

Van een gezangen*strijd* te spreken is misschien wat sterk, maar wanneer *Meerkerk,* dat de classis Gorinchem reeds meekreeg, nog ettelijke sympathiebetuigingen ontvangt, zou het niet onmogelijk zijn, wanneer de Synode van Middelburg in 1933 „om des lieven vredes wil" en misschien ook uit concurrentie-motieven, vanwege de laatste nog niet eens het

minst, den bundel Da Costiaansche en andere liederen naar Dr. Ruys te Lisse opzond, den Deputaat van ons kerkelijk archief.

Waarom zou dit punt van het grootsch program te Leeuwarden vastgesteld een beter lot beschoren zijn dan de andere punten ?

Doch laten wij niet te pessimistisch zijn. Misschien valt de beslissing wat mee. Het aantal waarschuwingen tot voorzichtigheid in 1923 tot de Synode gericht was ook niet gering, en daarop is toen het keurige rapport van 1927 gevolgd, dat blijkbaar vele gemoederen gerustgesteld heeft.

Wie de moeite neemt de missives inzake het kerklied door Kerken, classes en particuliere synodes aan de Generale Synode van 1923 gericht te vergelijken met die aan de Synode van 1930 toegezonden, zal bemerken, dat het aantal tegenstanders tegen elke uitbreiding zeer is afgenomen.

In 1923 verklaarden zich — vooral met het oog op den vrede en welstand der kerken — de navolgende kerken, classes en synodes tegen : Urk, Wildervank, cl. Apeldoorn, cl. Gouda, cl. Schiedam, cl. Winschoten, terwijl de classis Workum uitstel zeer gewenscht achtte. De particuliere Synode van Friesland-Noord meende dit ook ; die van Drenthe was geheel tegen ; Overijsel vreesde scheuring ; Gelderland ontried uitbreiding ; Noord-Holland wilde de invoering van een uitbreiding doen voorbereiden, doch er niet toe doen overgaan zoolang daarvan gevaar voor scheuring was te verwachten. Ook N.-Brabant en Limburg drong er op aan den bestaanden bundel te laten zoo hij was.

In 1930 staat het met die adressen aan de Synode geheel anders. Dan is de particuliere Synode van Drenthe de eenige, die haar standpunt handhaaft. Van vrees voor scheuring is nergens in de missives meer sprake. Groningen is voor de conclusies van de Deputaten ; Gelderland wil wel de uitbreiding met berijmde of onberijmde deelen van Gods Woord, alleen geen „*vrij* kerklied" ; Noord-Holland zendt het voorstel van de classis-Amsterdam door om *aanstonds* Deputaten

te doen benoemen voor de uitbreiding ; Zuid-Holland is zelfs niet tegen het vrije kerklied, vraagt slechts dat het zich zoo nauw mogelijk aansluite bij de Heilige Schrift. N.-Brabant en Limburg verzoeken wel om eene algemeene regeling voor de orde der liturgie maar herhalen hun in 1923 gedaan verzoek om den gezangbundel te laten zooals hij is niet langer ; terwijl de kerk van Bolsward alleen verlangt, dat de Synode zich tegen invoering van het *Vrije* kerklied verklare.

Op deze onder invloed van het buitengewoon mooie rapport van 1927 ontstane wijziging in veler houding lettende hebben we nog wel eenige hoop, dat Middelburg de consequentie zal durven trekken uit Arnhem.

We kunnen ons indenken, dat de ééne gemeente meer rijp is voor de invoering dan een andere, wat b.v. in 's Gravenhage wenschelijk is, daar doet men misschien in 's Gravenmoer beter mee te wachten.

De Generale Synode bedoelt toch echter met de vaststelling van den bundel niet uit te spreken, dat den Haag het tempo voor 's Gravenmoer moet aangeven ; dit zou even gevaarlijk zijn als wanneer 's Gravenmoer (we noemen maar een voorbeeld) de maat voor den Haag zou moeten aangeven. De Synode laat de invoering vrij, doch zorgt er alleen voor, dat wanneer een of andere kerkeraad aan den drang van de gemeente gehoor gevende, een Nieuw-Testamentisch lied wil laten zingen, hij zeker is van een met Schrift en belijdenis overeenkomenden bundel.

Laten we, — daar gaat het ons in deze zaak om — onszelf durven zijn ! Wie met veranderingen wachten wil tot hij den laatsten man mee heeft, is over een halve eeuw nog net zoo ver als vandaag. —

We worden trouwens in de oogen onzer naaste buren geen grein rechtzinniger, of we den bundel uitbreiden of niet.

Want de Neo-Gereformeerden zijn nu eenmaal geweldig aan 't afzakken !

In het blad van Ds. A. M. Berkhoff „De laatste dingen" worden zij van niets minder beschuldigd, dan van een *ten*

offer leiden van de Heilige Schrift naar het altaar der Gereformeerde beginselen.

„Er moest een offer vallen. Want de Schrift en die „gejkte" opvatting (n.l. dat ze het Chiliasme in Zach. 10 : 9 niet leert. v. D.) spreken elkaar tegen! Wie dit wil loochenen is ziende blind. En toen viel — we hebben wèl overwogen wat we schrijven — de... Heilige... Schrift".

Wat is er toch gebeurd? Dr. Aalders heeft het gewaagd van een andere vocaliseering in Zach. 10 : 9 te reppen.

En daar staat niet minder bij op het spel, dan dat „volgens prof. Aalders, Ds. Schilder en Ds. de Bondt de exegeet bij de verklaring van het O. T. *zelf* de vocalen of klinkers wijzigen (mag) en daardoor teweegbrengen ingrijpende veranderingen die... ook de leerstellige en practische zijde der ons gegeven Godsopenbaring in de H. Schrift ons onfeilbaar richtsnoer voor geloof en leven... raken".

Die booze Gereformeerden toch, die exegetiseeren willen naar een ongepunctueerden, en ongeaccentueerden bijbel!

Waarom hebben de theologische studenten in Kampen en Amsterdam niet geprotesteerd, wanneer ze N.B.! uit den ongevocaliseerden Genesis op hun tentamen lezen moesten. Dat oude schrijvers, die zoo gaarne in hun preek den grondtekst aanhalen, dit altijd doen zonder de punctuatie, schijnt bij Ds. Berkhoff afkeurenswaardig: zelfs Vader Hellenbroek wordt neo-gereformeerd!

In zijn Bijbelsche Keurstoffen doet hij echter een opmerking, die ik ter bemoediging van prof. Aalders, Ds. Schilder en Ds. de Bondt en van allen die tot dusver gemeend hebben, dat de interpunctie — of liever de interpuncties, want ik heb in Kampen (!) geleerd dat er verschillende systemen bestaan — zelf reeds een exegese beteekent, hier weergeven wil.

In zijn preek over Haggaï 11 vs. 6 zegt hij:

> „Hier kon ik nu vooraf wel een geheele predikatie vullen met het opstellen en beoordelen van de verscheiden

> vertalingen en verklaringen der Uitleggeren over de *woordstellinge in de grondtaal......* En als ik mij dan daar over al lang had afgesloofd zo zou het van de meesten uwer niet nagegaan nog beoordeeld kunnen worden, en zo bij de uitkomst geheel en onnut en vrugteloos zijn.
>
> Ik zegge herhalven niet anders, dan dat alles rondom 'wel gewogen zijnde, de vertaling van onze overzetters verre overhaalt......"

Ds. Abr. Hellenbroek dacht dus over de waarde der Hebreeuwsche woordstelling anders dan Ds. Berkhoff ; en woog zelfs voor een gewone preek „alles wel rondom", laat staan wanneer het een van de Belijdenis afwijkende meening zou gegolden hebben.

Overigens geloof ik met de Keurstoffen, dat de discussie over de vokalen zelfs in onzen geleerden tijd door de meesten niet nagegaan noch beoordeeld kan worden.

En of ik nu al bezwaar heb tegen deze vergoddelijking van het menschelijk werk der interpunctie of tegen de stelling, dat wat aan den enkelen exegeet *zelf* ongeoorloofd is, aan een veelheid van exegeten wel vergund zou zijn. En of ik zelfs van de Mezoezah op elke Joodsche deurpost leeren kan, dat de *vocalen* niet tot den tekst behooren, ik zit nu eenmaal in den hoek der „Neo-Gereformeerden", en daarom word ik verdacht gemaakt. Wat debatteeren we eigenlijk nog over zulke dingen in onze kerkelijke bladen ?

De drang naar eenheid wordt op die manier op een harde proef gesteld.

We hebben de waarheid en den vrede lief, maar we kunnen het mutatis mutandis als Gereformeerden volkomen prof. Haitjema nazeggen, die in zijn afwijking van een „godsvrede" tusschen recht- en vrijzinnigen dien de heer Boschma in de N. R. C. van hem vermoedde, verklaarde :

> „Ik wensch staande te houden, dat ik hartstochtelijker wellicht dan de meesten, die zoo verdraagzaam en verzoeningsgezind schijnen, naar beëindiging van den partij-

strijd in onze kerk verlang. Door met alle vrienden van kerkherstel te strijden voor reorganisatie werk ik zooveel in mij is aan de doorbraak van dien vrede in ons kerkelijk leven mee, die slechts aan den voet van Christus' Kruis mag worden ingeluid."

Eenheid is goed, maar niet ten koste van de waarheid.
Zelfs niet ten koste van een verdunning van de waarheid.
In de Lutherische Herold van 19 Januari stond een aardig citaat uit Spurgeon : Wijnlezers, die het zuivere druivensap in hun vaten naar de stad brachten, gevoelen bij een halte telkens behoefte hun dorst te lesschen en vullen dan met water aan ; als ze in de stad komen is de vloeistof in de vaten wezenlijk verschillend van het oorspronkelijke zuivere sap.

„Evenzoo — zegt Spurgeon — wordt door velen met het Evangelie gedaan. Hier geeft men een kleine waarheid op, daar opnieuw een, en de menschen vullen de leegte op met meeningen, inzichten, conclusiën en fantasieën, tot hun wijn zoozeer met water — en nog niet eens met het zuiverste water — vermengd is, dat de wijn nauwelijks meer te bekennen valt."

Het is een buitengewoon vruchtbare tijd voor „bewegingen", die zoognaamd de kerk ten goede komen, maar inderdaad „verdunningen" der waarheid beteekenen.
Ons als kerken zijn ze ongetwijfeld tot een aanklacht: Wat ontbreekt er bij ons, dat de menschen zoo enthousiast met schier elke beweging, die zich aandient, meeloopen.
Maar ze zijn evengoed tot een waarschuwing om er op bedacht te zijn te houden wat we hebben.
Ik geloof niet, dat een kerk verstandig doet, dat gelijk in een der Januarinummers van het Zoeklicht stond,

„leden der Geref. kerk bezocht worden, in hoofdzaak om te vragen welke lectuur zij lezen en dat — indien zij Het Zoeklicht lezen — hun den toegang tot den Avond-

maalsdisch wordt verboden, tenzij zij de 5 artikelen tegen de Remonstranten onderteekenen".

Wanneer de feiten zoo zijn, als ze hier voorgesteld worden, zal dit voorbeeld zeker niet veel navolging vinden in onze kerken.

Doch wel vragen we ons af bij de instemming waarmede velen allerlei godsdienstige lectuur lezen, waarin de afwijkingen van onze Gereformeerde belijdenisschriften tastbaar waarneembaar zijn, of we niet meer dan anders geroepen te zijn de *historie* onzer kerken en haar bitteren strijd tot zuiverhouding te onderwijzen.

Z. v. D.



RECENSIEN.

Philipper 2. Der Marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil. 2, 6—7. *Prolegomena zur neutestamentlichen Dogmengeschichte II.* Von D. *Dr. E. Barnikol.* 1932.
Walter G. Mühlau Verlag. Kiel.

Dit is de andere, tweede studie van Dr. E. Barnikol ten betooge, dat de eerste Christenheid en ook de apostel Paulus van geene praeëxistentie van den Heere Christus kennis hadden. In de vorige studie meent hij aangetoond te hebben. „dass der geschichtliche Paulus in seinen brieflichen Konfessionen und Mahnungen nirgends präexistentiell denkt, ja im Gegenteil sich nicht nur präexistenzlos, sondern sogar deutlich antipräexistentiell, positiv gesagt, lediglich messianisch und kyriologisch äussert", S. 19. Toen bleef nog rusten de bespreking van Philip. 2 : 1—11. En deze wordt hier geboden. Daarin beweert Dr. E. Barnikol, dat Philip. 2 : 6—7a niet in het verband past, niet van den Apostel Paulus afkomstig is, door Irenaeus e.a. niet gekend werd, door Marcion is ingevoegd, en aldus schier algemeen door de kerkelijke schrijvers en de Kerk is overgenomen. De zaak blijkt echter slechts deze, dat Dr. E. Barnikol *bij Irenaeus e.a. zijne eigene opvatting van Philip. 2 : 6—7a als aflegging der Goddelijke natuur niet vindt,* en daarom meent, dat zij deze verzen niet kenden. Dat is dus hier wederom zijne dogmatiek, die alles beheerscht. Hij meent b.v. dat Philip. 2 : 9 vanzelf Philip. 2 : 6—7a uitsluit. „Warum heisst es denn nicht : Gott gab's ihm wieder, gab's ihm ganz zurück, ja noch viel mehr ?" S. 25. En ten aanzien van Irenaeus schrijft hij : „Ireneus weiss also nichts von einer singulären Kenosis, nichts von Machtverlust oder. Machtverzicht, sondern kennt nur Macht-

empfang zud Ausübung der Demut!", S. 43. En S. 48: „Für Irenaeus „begibt sich" die Gottheit einfach, ohne Kenosis, in die Menschheit!" En S. 49: „Der geschichtliche Jesus war nicht blosser Mensch, sondern der Sohn Gottes. Er wurde Mensch". En S. 51: „Bei dieser irenäischen Menschwerdung wurde nicht die Gottheit irgendwir kenotisch gemindert, sondern umgekehrt die Menschheit verändert." Uit een en ander blijkt, dat Irenaeus niet loochende, dat de Heere Jezus meer was, dan mensch, maar dat hij beleed, dat Hij was God èn mensch, dus wat in Philip. 2 : 6—7a staat, doch dat Dr. E. Barnikol die verzen (ten onrechte) opvat als leerende een Zich ontdoen door den Zone Gods van Zijne Goddelijke natuur. Zulk eene ontlediging leerde Irenaeus niet. Maar daaruit blijkt niet, dat hij Philip. 2 : 6—7a niet kende. Integendeel komt hetgeen hij leert, juist overeen met die verzen. Door deze misvatting van Dr. E. Barnikol is deze geheele studie beheerscht, die daardoor weer geeft niet eene zuivere historieteekening, maar historieontwrichting naar eigen geloofsdenkbeelden. Dr. E. Barnikol weet ook niet te verklaren, hoe Tertullianus, die Marcion meermalen tekstcorruptie toeschrijft, deze tekstvervalsching dan niet gemerkt heeft, noch hoe de kerkelijke schrijvers en de Kerk daarna haar overgenomen hebben, zonder er iets van te merken, dat het eene Marcionnietische tekstverandering was. Ook bij deze studie is het wederom niet de historicus, die een zuiver beeld der geschiedenis teekent, maar de verwerper van de Godheid van Christus, die de historie verwringt, om zijne meening als die der Apostelen en oudste Christenheid voor te stellen.

S. GREIJDANUS.

De wetenschap des geloofs. inaugureele rede door *Dr. F. W. A. Korff.*
G. J. A. Ruys' U. M. Zutphen. 1932.

In deze rede kiest de Redenaar zijn standpunt voor de Theologie kloek in het geloof. Hij spreekt van „wetenschap

des geloofs", niet in tegenstelling met „wetenschap der openbaring", blz. 24 v. Na eene inleiding, wijst hij eerst af de meening, dat „hetgeen elders voorwerp is van „geloof" in de Theologie tot inhoud van „weten" gemaakt zou worden", blz. 10. Dan die, welke haar wil vereenzelvigen met Godsdienstwetenschap, blz. 12. Vervolgens stelt hij in het licht, hoe „het geheele gebouw der wetenschap berust op een atheoretische basis", blz. 14 vv., ofschoon tusschen „dat algemeen-menschelijke en het Christelijk geloof bestaat niet minder dan een principieel verschil", blz. 17 v. Het laatste toch ontvangt zijnen inhoud uit openbaring, blz. 18 v.v. De Theologie tast mis, „zoodra zij het geloof beschouwt als een in zichzelf rustenden toestand van het menschelijk bewustzijn, dien zij psychologisch te ontleden en te beschrijven zou hebben", blz. 20 v., maar „ze schiet haar doel voorbij, wanneer zij met terzijde laten van het subject haar standpunt tracht te nemen in het objectieve en er niet consequent mee rekent, dat dit objectieve slechts voor het geloof bereikbaar en kenbaar is," blz. 21. Vervolgens spreekt hij over de taak van deze „wetenschap des geloofs", vooral van die der Dogmatiek, blz. 25 v.v., en van hare verhouding tot de Kerk, blz. 30 vv., en van hare beteekenis ook voor de andere wetenschappen, blz. 32 vv.

Er is veel in deze rede, waarmede we kunnen instemmen. Maar we hebben ook groote, principieele bezwaren. Als de Redenaar zegt: „Gods openbaring is ons in hoogster instantie niet gegeven als Woord maar in een Persoon", blz. 22, maakt hij eene tegenstelling, die geen recht heeft, en niet bestaat, en die vlak ingaat tegen wat de Heilige Schrift van zichzelve verklaart. Hoe zou hij ten slotte ook Gods openbaring in Christus *zeker* kunnen kennen zonder de *Goddelijke* waarheid der Heilige Schrift ? Hij zegt : „De historische theologie heeft aan de hand van het begrip der openbaring het primair getuigenis omtrent de openbaring, dat in de Heilige Schrift is vervat, te onderzoeken......", blz. 26. Dus is de Heilige Schrift zelve geene openbaring, maar slechts „getuigenis om-

trent de openbaring", en, dat volgt uit den aard der redeneering en ook uit het vlak te voren gegeven citaat, slechts menschelijk getuigenis. Komt bij deze voorstelling dus eigenlijk niet deze „wetenschap des geloofs" te rusten op hetgeen slechts menschelijk getuigenis is? Op blz. 27 staat: „Wij zagen, hoe het geloof niet bestaat in het koesteren van eene verstandelijke overtuiging...". Ik zou dit verstaan, als er gezegd ware, dat het geloof niet *alleen* bestaat etc. Maar hoe wil men bij het Christelijk geloof alle verstandelijke overtuiging uitsluiten? Hoe kan er dan ook van „geloofsvoorstellingen en -begrippen" gesproken worden, zooals op diezelfde blz. 27. En hoe kan dan gezegd worden, dat de Dogmatiek „den samenhang blootlegt, dien de geloofsvoorstellingen en -begrippen voor het geloof zelf bezitten"? blz. 27. Welk belang kan het geloof dan hebben bij geloofsvoorstellingen en -begrippen, en bij hunnen samenhang?

S. GREIJDANUS.

Het verhaal van Penelope en Ulysses in verband met de wederkomst van den Heiland. (Een boodschap). Door *J. Kuiper.*
J. Kuiper, Leeuwarden, Zaailand 58. 1932.

De Schrijver wil met deze brochure de aandacht richten op de wederkomst des Heeren, en aansporen om heel het bestaan en denken en doen door die wederkomst te laten beheerschen. Dat doel is uitnemend. Maar afgezien van het verhaal van Penelope en Ulysses, dat hij ter illustratie wenschelijk blijkt te achten ,stelt hij het voor, dat met 's Heeren wederkomst dit aardsche leven, doch van zonde en verkeerdheid gereinigd, voortgezet zal worden. „Onder de heerschappij van den Heiland zal heel het maatschappelijk leven Hem en den Vader gewijd zijn... De werkplaats van den schoenmaker, de smederij van den smid, de winkel van den timmerman, ja heel het bedrijvige leven zal den Heere gewijd zijn,

niet het minst de regeeringen en volksvertegenwoordigingen van alle landen, in ons land dus de Eerste en Tweede Kamer", blz. 54. „Doch bij 's Heilands wederkomst zal dit ophouden", n.l. allerlei zonden tegen het 7e gebod. „Het huwelijk wordt in eere gehouden en gehandhaafd; elke man zijn eigen vrouw", blz. 56; vgl. ook blz. 6: „dan beteekent dat *een nieuw tijdperk in de wereldgeschiedenis, in de historie der menschheid*". De geloovigen in de Ned. Herv. Kerk, die instemmen met de belijdenis der vaderen, schijnen de Penelope, voor wie de Heere komen zal als de echte Ulysses. „Zij, die de belijdenis der Kerk beämen en beleven, kunnen van de wakkere Penelope leeren te dulden en te verdragen; de wettige woning *niet* te verlaten of onder indringers te verdeelen; maar *op hun post te blijven*, het recht van eigendom op de erve des Heeren te *handhaven* en verder te hopen en te verwachten. En dat geloof wordt niet beschaamd, want toeft Hij al, *Hij komt gewis* en zal *Zijn Bruid* verlossen en tot vrijheid en heerschappij voeren", blz. 13. Vgl. ook blz. 60: „De oorsprong van de Vrije Kerk is ongeloof; ongeloof niet in confessioneelen zin, maar in dien zin, dat men zich niet kon voorstellen, dat God in Christus de wereld heeft overwonnen en verder nog kan en wil overwinnen". Alsof de groote grief tegen de geloovigen in de Herv. Kerk, ambtsdragers en anderen, niet *hunne ontrouw* jegens den Koning der Kerk was, Dien zij met hunne woorden eeren, maar met hunne daden verloochenen, om niet uitgeworpen te worden. De Schrijver heeft door bijgevoegde kruisjes in dit recensieexemplaar bizonder de aandacht gevestigd op hoofdstuk VI, waarin hij de droeve dwalingen en goddeloosheden der Roomsche Kerk teekent, en op hoofdstuk VIII: „De wederkomst van den Heiland is niet nationaal, maar *internationaal*". Overigens maakt hij in deze brochure melding van heel wat feiten uit het verleden en in het heden.

S. GREIJDANUS.

Nationaal-Socialistische Fascisten-politiek *gezien in den levensgang van Mussolini en in de propaganda zijner geestverwanten in Nederland,* door *A. Janse,* Hoofd Chr. School Biggekerke.
N.V. De Graafschap, Aalten. 1932.

In zijn *Woord vooraf* zegt de Schrijver : „Onder al de wisselende nationale vormen van Fascisme, Nationaal-Socialisme, Corporatief Staatsbestel e. d. werkt een krachtig politiek grondbeginsel, dat zeer nauw met de nieuwe philosophische stroomingen in verband staat en dat te beschouwen is als één der openbaringen van den geest dezer eeuw...... Datzelfde beginsel zag ik ook met ontstellende consequentie in de propaganda van de „Nationale Unie" en in het „Vaderlandsch" vuistrecht van de „Bezemgroepen" in ons land". Hij teekent eerst Mussolini in zijn levensloop, beginselen, strijd, opperheerschappij, en spreekt dan over de „Nationale Unie" en „Bezem-groep", om het verkeerde in haar uitingen en streven aan te wijzen. Bij de hedendaagsche verwarring der geesten ook op staatkundig en maatschappelijk gebied, is het zeer noodig, dat de verkeerde grondgedachten in het licht gesteld worden ook van wat onder schoone leuzen eenen weg ter hervorming en verbetering wil doen betreden, die niet is naar Gods Woord en het recht. Deze brochure van den Heer A. Janse kan hierbij goeden dienst verrichten tot inlichting en waarschuwing.

S. GREIJDANUS.

Jan H. Eekhout. Drieluik der zonde.
Kampen, Kok 1932.

Drie aardige Vlaamsche schetsen („omdat ik een Zeeuwsch Vlaming ben"). De auteur weet fijn te teekenen. In alle drie schetsen moet, gelijk de titel aangeeft (een drieluik of tripliek is immers een schilderij in drie deelen) de zonde eene domineerende plaats innemen. Vooral in de derde schets komt dit

m. i. mooi uit. In de andere minder goed. Vooral in het tweede wordt gewerkt met een sterk-subjectief zonde-begrip, waarvan ook niet duidelijk wordt, of de schrijver zelf het aanvaardt.

RIDDERBOS.

Starrenflonkering. Een bundel driestarren, verzameld uit de Standaard van wijlen Dr. A. Kuyper. N.V. Dagblad en Drukkerij de Standaard. Amsterdam 1932.

Deze bundel, bijeengebracht door een ongenoemden verzamelaar, wordt door Dr. H. Colijn in een inleidend woord warm aanbevolen, allereerst aan het antirevolutionaire volk. Voor die aanbeveling bestaat zeker alle grond. Het was een zeer gelukkige gedachte, op deze wijze ouderen nog eens opnieuw en jongeren voor het eerst te doen genieten van deze sappige en pikante vruchten van Dr. Kuyper's rijken geest. En niet alleen tot genieten is hier gelegenheid: de lezing geeft ook in vele opzichten een blik op de worsteling der antirevolutionaire partij, en is uitnemend in staat, de kennis van de beginselen, waarvoor Dr. Kuyper op het terrein van het staatsleven heeft geijverd, te verhelderen en te verdiepen. Elk meelevend antirevolutionair zal dezen bundel dan ook zeker willen lezen.

RIDDERBOS.

De Goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis door *Dr. G. Ch. Aalders.*
J. H. Kok N.V. Kampen 1932.

De groote beteekenis van de eerste drie hoofdstukken van Genesis staat wel voor ieder, die zich houdt aan het volstrekte gezag der H. Schrift, vast. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat in de laatste jaren juist over die eerste drie hoofdstukken zooveel te doen is geweest.

Reeds sedert een reeks van jaren hebben deze hoofdstukken mijn bizondere belangstelling gehad. Voortdurend ben ik bezig geweest daarover materiaal te verzamelen, en hoewel andere arbeid voorloopig meer beslag legde op mijn tijd en krachten, bleef ik steeds de hoop koesteren dat mij nog eens de gelegenheid zou worden gegund al mijn aandacht en werkzaamheid op deze hoofdstukken te concentreeren. Ik wil echter niet verhelen dat ik daartoe vermoedelijk thans nog niet zou gekomen zijn zonder het conflict dat in onze kerken uitbrak en deze hoofdstukken op eenmaal in het centrum der belangstelling plaatste. Toen gevoelde ik het evenwel als mijn roeping om met terzijdestelling van anderen arbeid waaraan ik mij ook gaarne had willen geven mij ten volle aan de bestudeering van deze hoofdstukken en de vele vraagstukken die zich daarbij voordoen te wijden. Toch moet men daarom niet meenen, dat deze studie in de eerste plaats met een polemisch doel werd opgezet. Integendeel, mijn bedoeling was om allereerst voor mijzelf in het reine te komen met de talrijke problemen die hier aan de orde zijn, en met de resultaten van mijn onderzoek ons Gereformeerde volk te dienen. Dat daarbij polemiek, ook met onderscheidene publicisten, die met mij het volstrekte gezag der H. Schrift belijden, niet kon uitblijven spreekt wel vanzelf. Ik heb er echter naar gestreefd deze polemiek geheel zakelijk te houden, en uitsluitend op de basis van feitelijke argumentatie te voeren. Ik koesterde geenszins de illusie onmiddellijk allen die zich over onderscheidene vraagstukken anders hebben uitgelaten te zullen kunnen overtuigen ; ik hoop alleen dat zij, wanneer dàt niet het geval is, bereid zullen blijken op gelijke wijze hun tegenpleidooi te geven. Dan zal het debat verhelderend werken en vruchten dragen.

Nu ik op verzoek van den eindredacteur deze „Selbstanzeige" schrijf, wil ik gaarne van de gelgenheid gebruik maken om nog een zinstorende fout die ik opmerkte te verbeteren. Wellicht zijn er nog meer, die echter tot hiertoe aan mijn aandacht zijn ontgaan ; voor eventueele mededeeling

daarvan houd ik mij gaarne aanbevolen. De fout die ik bedoel is te vinden op blz. 286. Bij de bespreking van het geval-Kammerer, staat daar, dat diens proeven genomen werden met een bepaald soort *schildpad* en met salamanders. Dit moet zijn : een bepaald soort van *pad*. Het betrof namelijk *alytes obstetricans,* in Duitschland bekend onder den naam van „Geburtshelferkröte" (in het Engelsch „midwifetoad"), welk dier zijn eigenaardigen naam te danken heeft aan de zeer bizondere wijze waarop de voortplanting plaats heeft : het wijfje legt de eieren op het land, het mannetje wikkelt de eiersnoeren om zijn achterpooten en sleept ze zoo rond tot de larven zoover ontwikkeld zijn dat ze het ei kunnen verlaten; dan gaat het mannetje te water, waar alsnu de omhulsels der eieren barsten en de jonge larven te voorschijn komen.

G. CH. AALDERS.

Mensch und Messias. Der nichtpaulinische Ursprung der Präexistenz-Christologie. Prolegemena zur neutestamentlichen Dogmengeschichte I. Von D. Dr. E. Barnikol. 1932. Walter G. Mühlau Verlag. Kiel.

Prof. Dr. E. Barnikol meent, dat men zich van den levensgang van den Apostel Paulus, en van zijne geloofsvoorstellingen, alsmede van die der eerste Christenheid, veelal eene verkeerde gedachte gevormd heeft. En in eene reeks geschriften tracht hij nu de z. i. historische werkelijkheid in dezen aan het licht te brengen. In deze, en eene daarbij aansluitende, in eene andere recensie ter sprake komende, studie beweert hij, en beproeft hij aan te toonen, dat de Apostel van geene praeëxistentie van den Heere Jezus Christus geweten heeft. Hij meent, dat I en II Thess., Gal. en Philem. echte brieven van Paulus zijn, doch I en II Cor., Rom., en Philip. samenstellingen (door anderen) van verschillende brieven of briefdeelen van hem, Col. en Eph. „deuteropauli-

nischen Briefe", die slechts ten deele echt zijn, en I en II Tim. en Tit., „tritopaulinisch", d. i. onecht, S. 4 ff. Nu wordt de praeëxistentie geleerd in de laatste, de onechte, S. 9 ff., komt zij ook voor in Col. en Eph., S. 13 ff., maar zou zij door den Apostel Paulus niet geleerd zijn. „Jede Präexistenz-Vorstellung liegt Jesus fern, liegt ausserhalb seines Bewusstseins", S. 18, want natuurlijk is het Evangelie naar Johannes onhistorisch. „Die dodekanische Messiàlogie des Kephas und der Zwölf nennt und kennt nicht die Präexistenzvorstellung, ja, ihr Inhalt schliesst jede Präexistenzvorstellung bestimmt aus", S. 21. Dat blijkt b.v. uit Hand. 2 : 22.„Ostern bedeutet für Kephas nicht Auferstehung des — einst präexistenten — Messias Jesus aus eigener Kraft, sondern die Tat Gottes, die Auferweckung und Erhöhung des getöteten Jesus, und seine damit verbürgte Sendung als offenbarer Messias und Richter", S. 23. Verder strekt daarvoor ten bewijs de „ebionitische Messiàlogie", S. 26 ff., die natuurlijk geene afwijking was, vgl. S. 30 f. Nu was er blijkbaar tusschen Cephas en Paulus in dezen geen discordantie, S. 33 ff., noch tusschen de echte brieven van Paulus en de wij-berichten in de Handelingen der Apostelen, S. 37, maar wel tusschen de echte èn de onechte en niet-geheel echte brieven van hem, althans ten deele, S. 38 f. Hand. 17 : 31 weet immers niet van eene praeëxistentie, S. 41, evenmin als Hand. 10 : 36-42, S. 43, noch Hand. 9 : 21, 22, 27 ; 11 : 26 ; 20 : 21 ; 22 : 14 e. a., S. 44. Afgezien van Philip. 2 : 1—11, die in de tweede studie behandeld wordt, zijn er in de echte brieven van den Apostel Paulus, acht plaatsen, die, hoewel dan ten onrechte, „präexistentiell gedeutet werden können", n.l. Gal. 4 : 4 ; II Cor. 8 : 9 ; I Cor. 2 : 8 ; 8 : 6 ; 10 : 4 ; Rom. 8 : 3, 32 ; 9 : 25, waar dan echter 25 tegenoverstaan, „Anti-Präexistenzstellen", n.l. I Thess. 2 : 15 ; 4 : 14 ; Gal. 1 : 8 ; 4 : 4 ; I Cor. 1 : 22—29 ; 3 : 11 ; 15 : 3 vv., 13, 28, 45 ; II Cor. 5 : 15, 16, 21 ; 11 : 4 ; 13 : 3—4 ; Rom. 1 : 3 ; 5 : 6, 12 ; 6 : 3—5, 9—10 ; 8 : 19, 29 vv., 38, 39 ; 9 : 23 ; 10 : 6 vv. ; 11 : 34, S. 52. Deze plaatsen worden daarna besproken.

Verder volgen dan conclusies, die S. 135—137 in een twaalftal stellingen worden uitgedrukt, waarvan b.v. 4 luidt: „Jesus, Kephas, Jakobus, Barnabas und Paulus kennen und lehren keine Präexistenz-Christologie". S. 138—213 bevatten eene opsomming en bespreking van een aantal personen te dezer zake. Daarna komen nog een paar hoofdstukjes, waarin o. m. ook gezegd wordt : „die humanistische Bildung war nicht imstande, den echten, geschichtlichen Paulus unbefangen zu sehen und sein Evangelium rückhaltlos im tiefsten Grunde zu verstehen", S. 214, en (die spezifisch konservativ-kirchliche Richtung des neuzehnstens Jahrhunderts) „sah nicht Paulus, sondern den kanonischen Paulus des zweiten Jahrhunderts, den missverstandenen und missgestalteten Paulus der Epigonenzeit, der bereits gründlich vergriecht... war", S. 216.

Het gaat er den Schrijver dus om, den *historischen* Paulus en zijne werkelijke voorstellingen in dezen te teekenen. Dus komt het er op aan te onderzoeken, of hij zelf ons in zijne reconstructie iets anders biedt dan *zijne eigene dogmatiek en daardoor geheel beheerschte exegese en beschouwing,* of hij wel werkelijk zuivere historiebeschrijving geeft, zooals hij pretendeert. Ware zijne voorstelling juist, dan zou onze Heiland slechts mensch zijn, niet God van eeuwigheid, en zou noch Hij Zelf, noch Zijne twaalven en de eerste Christenheid, noch de Apostel Paulus, van Zijne Goddelijke praeëxistentie iets geweten of geleerd hebben. In zoo ver hebben we hier de oude Ariaansche dwaling en de moderne loochening van den Heere Christus als van eeuwigheid Zone Gods, in wat nieuw gewaad.

Terecht betoogt Prof. Dr. E. Barnikol, dat er geen geloofsverschil inzake den Heere Jezus tusschen de twaalven en Jacobus en de eerste gemeente eenerzijds, en den Apostel Paulus andererzijds, blijkt. Maar of hij terecht de „ebionitische Messiàlogie" beschouwt als het eigenlijke Christusgeloof der twaalven en der oorspronkelijke gemeente, en niet als afwijking daarvan, moet beslist worden *mede door het onderzoek naar de juistheid der exegese* van de in het Nieu-

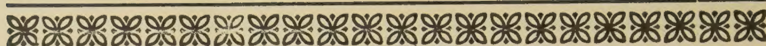
we Testament voor dat Christusgeloof der twaalven en der eerste gemeente in aanmerking komende deelen en teksten. *Dat is dus in de eerste plaats geheel eene quaestie van exegese.* Wanneer Dr. Barnikol nu Hand. 2 : 22 ; 10 : 36—42 ; 17 : 31 e. d. g. als bewijs bijbrengt voor zijne stelling, dat noch Petrus, noch de eerste gemeente, noch Paulus iets wisten van Christus' reëele praeëxistentie, zou dit slechts dan kracht hebben, als in die en dergelijke plaatsen gezegd werd, dat de Heere Christus *enkel en alleen* mensch ware, en *niet tevens* God. Maar dat geschiedt niet. Wel gaat Dr. Barnikol van de loochening van Christus' Godheid uit, en wil hij haar suggereeren. Maar zij ligt toch niet in die plaatsen, en wordt er niet door uitgesproken. Slechts wordt er mee te kennen gegeven, dat onze Heiland ook mensch, waarlijk en wezenlijk mensch was, wat echter door Zijn God-zijn niet uitgesloten wordt, noch zelf dit laatste uitsluit. Dr. Barnikol meent van wel, en dat de Heere Jezus niet tegelijk waarachtig God en waarachtig mensch kan zijn. Maar dat is eene zaak van zijn geloof, van zijne dogmatiek, die hier de exegese, en daarmede zijne reconstructie der historie, beheerscht. Daarmede vallen meerendeels alle de 25 door hem als „Anti-Präexistenzstellen" aangevoerde plaatsen weg. En schrijft hij van I Thess. 2 : 15: „Hier fehlt jegliches Ersttaunen und jede Erklärung, dass der allmächtige, bereits präexistente Gottessohn überhaupt sterben kann", S. 60, dan beteekent zulk eene opmerking in dezen niets, omdat nooit eenig geloovige, noch vroeger, noch later, kon meenen of beweren, dat de Heere Christus *als praeëxistente Zone Gods,* d. i. *naar Zijne Goddelijke natuur,* gestorven is, maar slechts naar Zijne in den tijd aangenomen menschelijke natuur. Dergelijke foutieve voorstelling en redeneering ter bestrijding van Christus' reëele praeëxistentie als God komen gedurig voor, b.v. S. 114 betreffende I Cor. 15 : 3 vv. : „Es fehlt jede Angabe über das Herabsteigen des Präexistenten auf die Erde, um dort zu leiden und zu sterben" ; en S 122 aangaande II Cor. 5 : 21 : „Wie viel grandiöser wäre der Gegensatz : Gott hat den

Präexistenten zur Sünde gemacht", vgl. ook S. 126. Uit Rom. 9 : 3 zou blijken, dat de Apostel den Messias „nicht als Gott gedacht und empfunden" kan hebben, „denn dann hätte er sich zu Gottlosigkeit und Religionslosigkeit bereit erklärt", S. 107.

Wat de 8 plaatsen betreft, die in Paulus' brieven volgens Dr. E. Barnikol praeëxistentieel verklaard kunnen worden, maar z. i. dan toch ten onrechte : hij verwringt deze plaatsen, of laat er elementen van liggen, om toch maar te betoogen, dat ook daarin 's Heeren praeëxistentie niet wordt geleerd, noch verondersteld. Hij wijst er op, dat in Gal. 4 : 4 de aoristus van het participium is gebruikt, en schrijft : „Wie dies schon Theodoret richtig empfand, sandte Gott ihn nicht, damit er geboren wurde, sondern den — nach Menschenweise — Geborenen sandte er aus", S. 58. Maar waarom de Apostel dan het woord *uit*zenden, dat hij slechts in Gal. 4 : 4 en 5 bezigt, hier gebruikt, en waarom hij dan er bij zegt : geworden uit eene vrouw, blijft onverklaard. En met betrekking tot Rom. 8 : 3 en 32 het nadrukkelijk *eigen*. In I Cor. 8 : 6b zou het *ta panta* niet naar het in datzelfde vers voorafgaande verklaard moeten worden, maar naar II Cor. 5 : 18, S. 78. „Wenn das δι' οὗ τὰ πάντα Jesus Christus als Weltschöpfer charakterisieren will, wie Gott den Vater das ἐξ οὗ τὰ πάντα so haben wir zwei Weltschöpfer", S. 77.

Hoezeer Prof. Dr. E. Barnikol pretendeere, eerst de zuivere historievoorstelling te geven, zoo blijkt toch bij nadere toetsing, dat hij slechts onder het voorkomen van eene historische beschrijving zijne eigene geloofsovertuiging in dezen geeft, waardoor hij zijne exegese laat beheerschen, en eene reconstructie biedt, die niet de werkelijke historie tot grondslag heeft, maar zijne dogmatiek.

S. GREIJDANUS.



ONTVANGEN BOEKEN.

Dr. G. C. Berkouwer. Geloof en Openbaring in de nieuwere Duitsche Theologie.

Amsterdam. H. J. Paris. 1932.

H. L. Both. Jezus Christus en het menschenleven.

Culemborg. „De Pauw" 1932.

Dr. A. Noordtzij. Ezechiël. Deel van de Korte Verklaring.

Kampen. J. H. Kok. 1932.

Dr. G. J. D. Aalders. Tertullianus' citaten uit de evangeliën en de oud-latijnsche bijbelvertalingen.

Amsterdam. H. J. Paris. 1932.

Kerstnummer van De Zaaier.

Administratie Djokja.

Dr. Ph. Kohnstamm. Algemeene Inleiding tot de psychologie van het ongeloof.

Amsterdam. W. ten Have. z. j.

Menigerlei Genade 31—40. Twee en twintigste Jaargang.

Kampen. J. H. Kok. 1932.

Dr. H. Th. Obbink. De godsdienst in zijn verschijningsvormen.

Groningen. J. B. Wolters. 1933.

F. Tollenaar. Het erfdeel des Heeren.

Rotterdam. J. M. Bredee. 1933.

Dr. W. J. Kolkert. Democratie.

Aalten. De Graafschap. 1933.

Dr. H. W. van der Vaart Smit. Bavincks Schriftbeschouwing in verband met de eerste hoofdstukken van Genesis.

Wageningen. H. Veenman & Zonen. 1933.